

# 鳩摩羅什訳『龍樹菩薩伝』に見られる文化史的背景

## —— 羅什撰述説の検証 ——

五 島 清 隆

### 1. はじめに

鳩摩羅什訳『龍樹菩薩伝』（4世紀後半～5世紀初頭）は、プトンの『仏教史』（14世紀）、ターラナータの『仏教史』（17世紀初頭）とともに、『中論頌』を中核とする一連の「龍樹文献群」<sup>1)</sup>の「作者」に関する伝記を伝えた数少ない文献の一つである。他の2書が、龍樹没後一千年以上経過して著述されたのに対して、『龍樹菩薩伝』（以下、『龍樹伝』）の方は、龍樹没後わずか百年での記述であることを伝自体がその末尾に明記し、さらに「訳者」とされる鳩摩羅什自身の没年が5世紀初頭（409年または413年<sup>2)</sup>）であることから、より信憑性の高い資料と考えられている。これは、その後の、中国、日本の仏教史において、また、現代の大乗仏教研究において、龍樹（ナーガールジュナ）に言及する際には必ずと言っていいほど参照される、貴重な資料の一つである<sup>3)</sup>。

すでに中村元（敬称略）による決定版とも称すべき翻訳がある<sup>4)</sup>が、これには、残念ながら注釈はついておらず、2つの語釈が挿入されているだけである。ほかに、定方晟による『付法蔵因縁伝』（以下、『付法蔵』）や『大唐西域記』（以下、『西域記』）における龍樹に関する記事の日本語訳があり<sup>5)</sup>、こちらには比較的詳しい注釈が付けられているものの、「訳語」として採用された用語の中国における本来の意味・用法や、龍樹にまつわるエピソードの仏教文化圏あるいはインド文化圏における位置づけなどはなされていない。

『龍樹伝』は、「翻訳」の事情も定かでなく<sup>6)</sup>、おそらく「訳者」とされる鳩摩羅什の手になるものと思われるが、その学問的な検証は今までになかった。本稿は、これが、鳩摩羅什が、そのインド仏教・インド文化に関す

る豊富な知識をもとに、中国において新たに獲得した中国語の語彙や中国文化に関する知識を駆使して、中国において作成したものであることを検証する1つの試みである。この「仮説」を証明するには同じく「羅什訳」とされる『馬鳴菩薩伝』『提婆菩薩伝』（以下、『馬鳴伝』『提婆伝』）についてばかりでなく、『付法蔵』の龍樹（さらに、馬鳴、提婆）に関する記述部分についても同様の検証を加える必要がある。紙幅の関係から、これについては、別稿において詳論を期したい。

まず、次節では、『龍樹伝』のテキストを確定し、用いられている用語に関して、インド文化、仏教文化、中国文化の観点からできるだけ詳しい注釈を施す。次に、第3節では、特定の事項・用語（具体的には「龍樹の名」「隱身」「蟬蛻」）について、より詳細に検討することとする。最終節では、それまでの所論、とりわけ第2節の註の部分に基づいて、『龍樹伝』が中国における鳩摩羅什の撰述であることを確認することとする。

## 2. 『龍樹菩薩伝』のテキスト

### a. 大蔵経版本について

羅什訳『龍樹菩薩伝』（Taisho Vol.50 No.2047 184a-186c）には、内容がやや異なるA・B二種の伝本が伝えられている。『大正新脩大蔵経』（(大)と略記）は、A本は『高麗蔵』所収本を底本とし（後に示すように誤植が3カ所見られる）、B本は、宋本（『思溪資福蔵』宋・湖州版）、元本（『普寧蔵』）、明本（『徑山蔵』明・万曆版）、宮本（宮内庁書陵部蔵本、宋・福州版）の4本を校合して、校訂している。ただし、宋・元・明については『大日本校訂縮刷大蔵経』の校勘を引き継いだものとされている。『中華大蔵経』は、A本は、『趙城金蔵』（いわゆる「金刻大蔵経」）の「廣勝寺本」（(金)と略記）を底本とし、B本は、『龍蔵』（『清・乾隆蔵』、(清)と略記）を底本にして、『思溪資福蔵』（大正蔵経・宋本、(資)と略記）、『宋・磧砂蔵』（(磧)と略記）、『普寧蔵』（大正蔵経・元本、(普)と略記）、『永樂南蔵』（(南)と略記）、『徑山蔵』（大正蔵経・明本、(徑)と略記）の5本を校合し、その異読を記している。今回は、『中華大蔵経』を中心に、上記に見られる『高麗蔵』（(麗)と略記）『磧砂蔵』

『清・龍藏』の他に、『洪武南藏』（（洪南）と略記）と『永楽北藏』（（北）と略記）の計6種をあらたに校合し、その結果も合わせ記した。（『中華藏経』所載のうち、今回筆者が直接確認できなかったのは、資・普・徑（大正藏経の宋・元・明）と南の4種である。）

テキスト表示において、以下の符号を用いる。

《 》：カッコ内の語句がA本にはあるがB本では欠如していることを示す。

[ ]：カッコ内の語句がB本にはあるがA本では欠如していることを示す。

( )：カッコの直前の下線部がB本ではA本と異なることを示す。

X：『提婆菩薩伝』との共通部分であることを示す。X-1、X-2に分けられる。

なお、B本は、A本で言えば、A-1～A-7 → A-10 → A-11 → A-8 → A-9 → A-12の順の配列になっている。また、A-10（=X-1）、および A-11、B-9（=X-2）は、『提婆菩薩伝』と人名（「龍樹」と「提婆」）が異なるだけで、記事そのものはほとんど同じである（大正藏経本文との語句の異同は明記したが、人名の相違については逐一注記することはしていない）。なお、脚注番号が指示する箇所が比較的長い場合、その範囲を明確に示すために、1 → ← 1と表記している。この番号は、当該範囲の最後にくるべき番号で示される。

なお、本来であれば、このテキストに基づく和訳を付すべきだが、紙幅の関係で割愛せざるを得なかった。

## b. 本文

### A-1, B-1

[大師名] 龍樹菩薩者、出南天竺<sup>7)</sup>梵志種也。天聰奇悟<sup>8)</sup>事不再告<sup>←8)</sup>。在乳<sup>B1)</sup> 舖(哺)之<sup>←B1)</sup>中、聞諸梵志誦<sup>9)</sup>四圍(韋)陀典各四萬偈。偈有三(四)十二字。<sup>←9)</sup>皆諷(背誦)其文而領其義。弱冠<sup>10)</sup>馳名<sup>11)</sup>獨歩諸國<sup>←11)</sup>。[世學藝能] 天文地理圖緯祕識及諸道術無不悉綜(練)。

B1) 資・普・磧：之哺。

### A-2, B-2

契友<sup>12)</sup>三人亦是一時之傑。相與議曰。「天下理義 (<sup>13)</sup>→義<sup>B2)</sup>理<sup>←13)</sup>) 可以開神明悟

幽旨<sup>14)</sup>者、吾等盡之矣。復欲何以自娛。騁情<sup>15)</sup>極欲<sup>16)</sup>最是一生之樂。然諸梵志道士勢、非王公何由得之。唯有隱身之術斯樂可辦。<sup>17)</sup>四人相視莫逆於心<sup>17)</sup>。俱至術家<sup>B3</sup>求隱身法。術師念曰。「此四梵志擅名一世、<sup>18)</sup>草芥群生<sup>18)</sup>。今以術故屈辱就我。此諸梵志才明絕世、所不知者唯此賤法。我若授之、得必棄我（我若呪法授之、此人才明絕世所不知者唯此賤法。若得之便去）不可復（復可）屈。且與其藥使〔日〕用而不知。藥盡必來<sup>B4)</sup>永當師我<sup>B4)</sup>」。

B2) 洪南：善。 B3) 清：果。 B4) 北・徑・清：求可以術屈爲我弟子。

### A-3, B-3

各與青藥<sup>19)</sup>一丸告之曰。「汝在（於）靜處以（用）水磨之。用（以）塗眼瞼、汝形當隱、無人見者（則無有人能見汝形者）」。龍樹磨此藥時、聞其氣即皆識之。分數多少鎚銖<sup>20)</sup>無失。（龍樹菩薩磨藥、聞氣便盡知藥名。分數多少鎚銖無失。隨其氣勢龍樹識之）。還告藥（語術）師「向所得（此）藥有七十種」。分數多少皆（盡）如其方。藥師問曰。「汝何由知《之》」。答曰。「藥自有氣何以不知」。師即歎伏。「若（顧<sup>B5)</sup>斯人者聞之猶難。而況相遇（學）。我之賤術何足惜耶」。即具授《之》。

B5) 資・磧・普・洪南：願。

### A-4, B-4

〔其〕四人得術縱意（隱身）自在。《常》入王宮〔中〕。宮中美人皆被侵淩（陵）。百餘日後宮中人有懷妊者。《據》以〔事〕白王《庶免罪咎》。王大不悅。「此何不祥爲怪乃爾」。召諸智臣以謀此事。有<sup>A1</sup>舊老者言。「凡如此事應有二種。或是鬼魅或是方術<sup>21)</sup>（或鬼或術）。可以細土<sup>22)</sup>置諸門中。令有司守之斷諸行（術）者。若是術人其（足）跡自現。可以兵除。若〔其〕是鬼《魅入》而（則）無跡〔也〕。可以術滅（鬼可呪除）〔人可刀殺〕。《即勅門者》備法試之。見四人跡。《驟以聞王。王將力士數百人入宮》。悉（即）閉諸門。令諸（數百）力士揮刀空斬（斫）。三人即死（斫殺三人）。唯有龍樹斂身屏氣<sup>23)</sup>依王頭側。王頭側七尺<sup>24)</sup>刀所不至。

A1) 大：有、麗：有、金：所有。

## A-5, B-5

是時始悟欲爲苦本《衆禍之根》、敗德危身皆由此起。即自誓曰（厭欲心生發出家願）。「我若（若我）得脫、當詣沙門受（求）出家法」。既〔而得〕出入山詣《一》佛塔<sup>25)</sup>出家受戒。九十日中誦三藏盡。〔通諸深義。〕更求異（諸）經都無得處。遂入雪山<sup>26)</sup>山中有塔（雪山中深遠處有佛塔）。塔中有一老比丘<sup>27)</sup>。以摩訶衍經《典》與之。誦受愛樂。雖知實義未得通利<sup>28)</sup>。周遊諸國更求餘經。於閻浮提中遍求不得。外道論師沙門義宗<sup>29)</sup>咸皆摧伏。

## A-6, B-6

《外道弟子白之言。師爲<sup>30→</sup>一切智人<sup>←30</sup>。今爲佛弟子。弟子之道諮承不足將未足耶。未足一事非一切智也。辭窮情屈。》即起邪（僞）慢心。自念言。「世界法中津塗<sup>31)</sup>甚多。佛經雖妙以理推之故《有》未盡。未盡之中可推而演（説）之、以悟後學。於理不違、於事無失。斯有何咎」。思此事已即欲行之。<sup>32→</sup>立師教戒（誡）更造衣服<sup>←32</sup>。令<sup>A2</sup>（今）附佛法而有小異（所別爲異）。欲以除衆人情示不受學（方欲以無所推屈表一切智相）。擇日選時當與諸<sup>A3</sup>弟子。受新戒著新衣〔便欲行之〕。<sup>35→</sup>獨在靜處（室）<sup>33)</sup>水精<sup>34)</sup>〔地〕房《中》<sup>←35</sup>。

A2) 大：令、麗：令、金：今。A3) 大：謂（誤植）、麗・金：諸。

## A-7, B-7

大龍菩薩見其如是（此）惜而愍之。即接《之》入海。<sup>36→</sup>於宮殿中開七寶藏。發七寶《華<sup>A4</sup>》函<sup>←36</sup>。以諸方等深奧經典無量（上）妙法授<sup>A5</sup>之〔龍樹〕。龍樹受讀九十日中通解（練）甚多。其心深入體得實<sup>A6</sup>利。龍知其心而問之曰<sup>A7</sup>。「看經遍未」。答言。「汝諸函中經〔甚〕多無量不可盡也。我可（所）讀者已十倍閻浮提」。龍言。「如我宮中所有經典。諸處此比復不可數（知）」。龍樹既（即）得<sup>37→</sup>諸經一相<sup>A8</sup>（箱）<sup>←37</sup> <sup>38→</sup>深入無生二（三<sup>B6</sup>）忍具足<sup>←38</sup>。龍還送出。

A4) 金：「寶華」の二字を欠く。A5) 金：「寶華」の二字を入れる。上段18行目冒頭に入れるべき二字を次の19行目冒頭に入れた錯誤。A6) 大：寶（誤植）、麗・金：實。A7) 金：「曰」字を欠く。A8) 大：相、麗：相、金：箱。B6) 資・磧：二。

A-8, B-10

[是時龍樹] 於南天竺。大弘佛法<sup>B7</sup>摧伏外道。廣明摩訶衍作<sup>39→</sup>優波提舍十萬偈<sup>←39</sup>。又作<sup>40→</sup>莊嚴佛道論五千偈。大慈方便論五千(十<sup>B8</sup>)偈<sup>←40</sup>。《中論五百偈》。令摩訶衍教大行於天竺。又<sup>41→</sup>造無畏論十萬偈。中論出其中(於無畏中出中論也)<sup>←41</sup>。

B7) 北：教。 B8) 資・磧・普：千。

A-9, B-11

時有婆羅門。善知呪術。欲以所能與龍樹爭勝。告天竺國王。「我能伏此比丘。王當驗之」。王言。「汝大愚癡(人)。此菩薩者。<sup>42→</sup>明與日月爭光<sup>←42</sup>、智與聖心<sup>43</sup>並照。汝何不遜敢不宗(推)敬」。婆羅門言。「王爲智人何不以理驗之。而見抑挫(抑斷一切)」。王見《其》言至爲請龍樹。「清旦共坐政廳<sup>A9</sup>(德)殿上」。婆羅門後至。便於殿前呪作大池廣長清淨。中有千葉蓮華<sup>44</sup>。自坐其上而誇<sup>A10</sup>(訶)龍樹。「汝在地坐與(如)畜生無異。而欲與我清淨華上大德智人抗言論議」。爾時龍樹亦用(以)呪術化作[一]六牙白象<sup>45</sup>。行池水上趣其華座<sup>A11, B9</sup>。以鼻絞(繳)拔高舉擲地。婆羅門傷腰委頓、歸命龍樹。「我不自量毀辱大師。願哀受我啓其愚蒙」。

A9) 大：聽、麗：聽、金：德。 A10) 大：誇、麗：誇、金：訶。 A11) 大：座、麗：座、金：坐。 B9) 北・清：坐。

A-10, B-8, X1

又<sup>46</sup> <sup>48→</sup>南天竺王<sup>47</sup>總<sup>A12</sup>御諸國信用邪道。沙門釋子一不得見。國人遠近皆化<sup>A13</sup>其道。龍樹念曰。「樹不伐本則條不傾。人主不化則道不行」。<sup>←48</sup>其國政法王家出錢雇人宿衛。龍樹乃應<sup>A14</sup>募爲其將。荷戟前驅整行伍勒部曲。威不嚴而令行。法<sup>49</sup>不彰而物隨。王甚嘉之。問「是何人」。侍者答言。「此人應募既不食廩又不取錢。而<sup>50</sup>在事恭謹閑習如此。不知其意何求何欲」。王召問之。「汝是何人」。

(時南天竺王甚邪見承事外道毀謗正法。<sup>51→</sup>龍樹菩薩爲化彼故躬持赤旛<sup>B10</sup>在王前行。經歷七年王始怪問。「此是何人在我前行」。<sup>←51</sup>)

A12) 大：總、麗・金：摠。 A13) 大：化、麗：化、金：伏。 A14) 金：

「應」字を欠く。 B10) 洪南：幡。

A-11, B-9, X2

答言（曰）。「我<sup>B11</sup>是一切智人」。王〔聞是已甚〕大驚愕而問〔之〕言。「<sup>52→</sup>一切智人曠代<sup>一</sup>（不）有<sup>←52</sup>。汝自言是何以驗之」。答言。「欲知智在説王當見問」。王即自念。「我爲智主<sup>B12</sup>大論議師。問之能屈、猶不足<sup>A15</sup>名。一旦不如此非小事。若其不問便是一屈」。遲<sup>53</sup>疑良久不得已而問之。「天今何爲耶」。龍樹言。「天今與阿修羅戰」。王聞<sup>54</sup>此言。<sup>55→</sup>譬如人噎既不得吐、又不得咽<sup>←55</sup>。欲非其言復無以證之。欲是其事無事可明。未言之間。龍樹復言。「此非虚論求勝之談<sup>56</sup>」。王小待之。須臾有驗」。言訖空中便有干戈<sup>57</sup>兵器<sup>58</sup>相係而落。王言。「干戈矛戟雖是戰器、汝何必知是天與阿修羅戰」。龍樹言。「搆<sup>59</sup>之虚言不如校以實事」。言已阿修羅手足指及其耳鼻從空而下。<sup>60→</sup>又令王及臣民婆羅門衆見空中清除兩陣相對。<sup>←60</sup>王乃稽首伏其法化。殿上有萬婆羅門。皆棄<sup>61</sup>束髮<sup>62</sup>受成就戒。

A15) 大：是（誤植）、麗・金：足。Bもすべての版が足。 B11) 徑：吾。  
B12) 洪南：王。

A-12, B-12

《是時》有一小乘法師。常懷忿疾（嫉）。龍樹《將去此世而》問之曰（言）。  
「汝樂我久住《此》世不」。答言。「實所<sup>B13</sup>不願也」。退入閑室經日不出。弟子破戸看之。遂蟬蛻<sup>63</sup>而去。去《此》世已來《至今》始過百歲。南天竺諸國爲其立廟敬奉如佛。<sup>64→</sup>其母樹下生之。因字阿周陀那。阿周陀那樹名也。以龍成其道故以龍配字、號曰龍樹也<sup>←64</sup>。（依付法藏傳<sup>A16</sup>（經）。即第十三祖《師也。假餌仙藥現住長壽》<sup>A17</sup>（三<sup>B14</sup>）百餘年。住（任）持佛法<sup>B15</sup>。《其所度人不可稱數。如法藏説。》）

龍樹菩薩傳<sup>B16</sup>

A16) 大：傳、麗：傳、金：經。 A17) 大：二、麗：二、金：三。 B13) 洪南・北は「所」字を欠く。 B14) 洪南：二。 B15) 資・磧：「其所」二字を加える。 B16) 徑のみ「終」字を加える。

### 3. 『龍樹菩薩伝』に見るインド・中国の文化史的背景

#### a 「龍樹」の名の由来をめぐる

『龍樹伝』は、その末尾(A-12, B-12)において、龍樹(ナーガールジュナ Nāgārjuna)の名の由来として、母親が彼を「阿周陀那(Arjuna)」という名の樹の下で生んだので、「樹」と名付け、また、「龍(Nāga)」によって悟りを得ることができたので、「龍」の字を「配」して「龍樹」と呼ぶ、としている<sup>65)</sup>。なお、玄奘はNāgārjunaを「那伽闍刺樹那」と音写し、「龍猛」と意識している<sup>66)</sup>。

この樹について『望月佛教大辞典』は、「学名 Pentaptera arjuna<sup>67)</sup>。インド地方に産する喬木なり。此の樹皮は宛も本邦の百日紅の如く、滑らかにして光沢あり<sup>68)</sup>。葉は対生にして、其の大きさ幅凡そ一寸、長さ凡そ五六寸なるを常とす。果は長方形にて菱角あり。食用たらず。印度にては之を尊樹<sup>69)</sup>中の一となす」とする。『マハーバーラタ』にも、深い森の中に生える樹種の一つとしてその名が見られる<sup>70)</sup>。しかし、インドでArjunaと言え、何よりも『マハーバーラタ』の主人公の一人であるアルジュナ王子を思いつくはずである。多くの人、たとえ元々は樹名にちなんだ名であったとしても、この名から『マハーバーラタ』の(そしてその一部をなす『バガヴァッド・ギーター』の)、純粹で勇猛果敢な英雄像を連想することであろう。玄奘訳の「龍猛」の「猛」もこの意であろう。しかし、また、プトンの『仏教史』は龍樹伝の条で、「『アルジュナ』というのは、『力を獲得した人』という意味である。……。教え(正法)の王国の守護者、統治者である。敵軍、すなわちこの世のあらゆる罪惡の力、の征服者である<sup>71)</sup>」としている。ここでいうアルジュナはインドラ(Indra、帝釈天)のことであろう。インドラの異名に、Arjunaがあり、また、Śakra(「力強い」の意)とも呼ばれるからである。NāgārjunaのArjunaは、本来はこの意味だった可能性も考えられる。

前分の「龍(nāga)」について、プトンの『仏教史』は、『龍樹伝』と同じく、龍および龍宮との関係に着目している。『龍樹伝』では、慢心に陥って、伝統的な仏教を外形上からも変えようとした龍樹を哀れんだ「大龍菩薩」が龍宮に



連れて行って、膨大な数の大乘經典（「方等深奥經典」）を彼に授け、結果として彼は「二忍」を得て元の世界に戻ってくるのであるが、プトンの『仏教史』の方では、龍樹は、ラーフラバドラ師の許で出家受戒したシュリーマーンという名の修行僧として登場する。彼は、「中間の世界」から入手した靈藥を用いて黄金を獲得し、それによって雨安居の食事をまかなったことから、不法手段による食物の調達に咎で教団追放の危機に直面し、その罪の償いのために一千万の精舎・塔院の建造を期す。そのために必要な泥土を求めているシュリーマーンは、ナーランダー大寺院で教を説いていたときに聴聞していた二人のナーガ（龍）の仲介によって、龍王からの招待を受けて龍宮に赴く。彼は自らの申し出によって、塔院建造に必要な泥土と、十万頌等の經典（つまり『十万頌般若経』と、それより小部の般若諸經典）をもらい受けて帰還する。彼の教えに接した龍たちを畏服せしめた彼は、それゆえにナーガールジュナとして知られるようになった、としている（中村 [2002] 34-36頁）。また、別のところでは、ナーガの名の由来の説明として、彼が真理の法界から生まれ、両極端から離れ、聖典の宝庫を確保し、赤々と輝く洞察眼をもっていることを、それぞれ、龍の属性・功德と結びつけて説明している（中村 [2002] 40-41頁）。ちなみに、ターラナータの『仏教史』は、ナーガールジュナの伝記は伝えるものの、その名の由来については何も記していない。

## b 「隠身」について

〈隠身の術を使って後宮に忍び込み、結果として親友を失い、そのことが出家の契機となった〉というのは『龍樹伝』の中ではハイライトの一つである。透明人間（隠身、翳形）という発想は中国でもあったろうと思われるが、薬を使って自由に姿を消す隠身術（隠身法）というのは、『龍樹伝』や『付法蔵』によって始めて中国の人にも知られるようになったようである。

本文では、〈青薬を眼瞼に塗ると姿が消える〉としていることから、この薬が「アンジャナ (añjana、安膳（繕）那、安闍那）」という塗眼剤であることがわかる<sup>72)</sup>。アンジャナには、(1) まつげやまぶたに塗る眼薬（眼膏）<sup>73)</sup>、(2) 化粧として用いる黒い染料、(3) 人や魔から見えなくする靈薬<sup>74)</sup>、(4) ものを

透視する霊薬<sup>75)</sup>、の意がある。ここでいう隠身法は、(3)の意味であるが、興味深いことは、このアンジャナに関連して龍樹（ナーガールジュナ）の名が出てくることである。インド最古の三大医書の一つである『スシュルタ・サンヒター』の「後論（ウッタラ・タントラ）」の第1章～第19章は、眼科疾患を詳細に論じているが、ここに(1)の意味のアンジャナ（眼薬）について豊富な既述が見られる。この「後論」の作者が龍樹とされている<sup>76)</sup>のである。これが偶然のことなのか、それとも『龍樹伝』の作者は、伝の主人公である龍樹と『スシュルタ・サンヒター』「後論」の作者とを結びつけて捉えているのか、判断は難しいが、『龍樹伝』の作者の意識のなかでは、何らかの連関があったと考えの方が自然ではないだろうか。<sup>77)</sup>

さて、『龍樹伝』(A-3, B-3)によれば、「隠身術師」はく薬と青薬一丸を与え、水でこれらを磨して（これらを水で溶きながらこねて）、それを眼瞼に塗れば身体は消える」としている。『スシュルタ・サンヒター』「後編」によれば、眼薬の材料には、症状に応じて、植物、動物、鉱物など、種々のものが処方されている。古代においては、アンジャナは硫化アンチモンを指し、これは黒色、青黒色であり、化粧（つまりマスカラ）や、眼薬として用いられていた。また、症状に応じて、たとえば、ハイノキ・葡萄・砂糖・青蓮華・甘草・菖蒲を女人の乳汁の中で捏ね合わせもの、ヴァルナカの樹皮を乳汁の中で搗きつぶしたもの、トーヤ・チャンダナ（白檀、紫檀のいずれか）・ウドウンバラ（ウドングノキ）を〔乳汁の中で〕搗きつぶしたものを、処方する（後編10.10）、としている。これらは白色に近いだろうが、逆にここから、硫化アンチモンなどの色の黒いもの<sup>78)</sup>に、様々な臭い・香りのする薬草をまぜて用いるケースもあったと思われる。それゆえ、伝の主人公・龍樹は、捏ねているときに、その臭い・香りを嗅ぎ、隠身薬が70種の薬草を用いて出来ていることを、その配合の比率・分量にいたるまで、正確に分析できたのである<sup>79)</sup>。

このアンジャナを隠身に使う例は、『カウティリヤ・実利論』（紀元前2世紀～紀元2世紀<sup>80)</sup>）に見られるが、夜行性の動物の眼や死者の衣服を用いたきわめて呪術的なものである<sup>81)</sup>。これに対して、仏教文献では、『龍樹伝』のように、主に植物を用いた隠身を考えていたようである。

『龍樹伝』にみられるような、隠身術によって後宮に潜り込む話は、インド・中国において伝えられていても不思議ではないと思われるが、筆者は寡聞にして現時点において知り得ていない。わずかに、松山氏があげる『大般若波羅蜜多經』第十五会「静慮波羅蜜多分」の一節が知られるのみである。第七～十六会は、先行する翻訳も対応するチベット訳もなく、当然のことながらサンスクリットも伝えられていない。『龍樹伝』（4世紀後半～5世紀初頭）との先後関係は不明であるが、その異同の比較は、参考になると思われるので、以下に略述してみよう。

後宮に忍び入って王妃たちとの快樂を楽しもうと欲していたある男が、隠身薬と顕身薬を入手し、隠身薬を「服」して「無形」になった状態で、自分は秘密警備員に適任だと主張して、無事に後宮に入る許可を得る。王妃たちとの歡樂に耽ったのち（三ヶ月後）、事の発覚をおそれて顕身薬を「服」して、姿を現し、姿が見えては秘密警備を全うできないとして辞任を申し出るが、愚かな王からは逆に一層の信任を得た、というものである。経はこの後、この男を「方便善巧」の士と讃え、菩薩も同じように、「方便善巧」によって四禪・四無色定に入って欲界から姿を消し、再び、仏世尊に供養するために、また衆生済度のために、欲界に戻って姿をあらわす、つまり「不住処涅槃」を実践する、としている。それが菩薩の「方便善行」だとするのである<sup>82)</sup>。

ここでは「服」とあるので、隠・顕の両薬を、外用した（つまり、塗った）のか、内服したのか、明らかではない。すでに註74で指摘したように、「服」だけではどちらとも判断できない。もし、もし「隠身薬」が外用のもので、しかも眼瞼に塗るものであれば、顕身薬は、その対抗薬（解毒剤）であるから、対塗眼剤（*pratyañjana*）ということになる。眼瞼に塗らず、内服するのであれば、あるいは、同じ註74の『入法界品』の第3例のように、「見られることのない」という名の薬草（*adṛśyā oṣadhiḥ*）であったかも知れない。この場合は文字通りの対抗薬（解毒剤）ということになる。

この男は三ヶ月に渡って「隠身」を続けていたようだが、龍樹たち四人も、「百餘日」の間ずっと隠身の状態にあったのであろうか。彼らは、事に満足した時点で、対塗眼剤や洗眼薬などを用いて、隠身を解くつもりだったのであ

うか。それとも、後宮には夜に入り、昼、無事に出てからは、隠身を解く、という毎日を過ごしていたのであろうか<sup>83)</sup>。いずれにしても、何らかの、対抗薬を準備していたに違いない。

隠・顕身薬をうまく利用した男は、なお、巧みな弁舌（方便）によって財産や位を売ることができたが、龍樹の方は、大切な3人の親友（「契友」「莫逆」）を失ってしまった。わずかに、「王頭側七尺」の範囲内にいたことだけが、彼の「方便善巧」ということになるだろう。

### c 「蟬蛻」について

『龍樹伝』の「遂蟬蛻而去」を、中村訳は「かれはついに蟬のもぬけの殻のようになって死んでいた」とし、『付法蔵』の龍樹伝の「遂見其師蟬蛻而去」を定方訳は「師匠はすでにせみが抜けがらを抜けるように（つまり肉体を残して?）、去っていたのである」としている。後者の場合、『付法蔵』の作者は、龍樹がその衣服だけを残して跡形もなく消えていたことを言おうとした表現とも受け取れるが、この記述を読んだ中国の人たちは、定方訳のように、これを一種の「尸解」（仙術を心得た者が身体をこの世に残して魂だけ体外へ抜け出すこと<sup>84)</sup>）のように受け取ったのではないだろうか。『付法蔵』提婆伝には「於是放身蟬蛻而去」という表現がある（これを定方訳は「こうして提婆は身体を棄てて、せみがぬけがらをぬけるように去っていった」としている）が、こうなると、『付法蔵』の作者は、本来の「蟬蛻」がもっている「無執着」の意味よりも、「本体（魂）の殻（身体）からの脱出」という文字通りの「尸解」のイメージを強調しているように見える。現に、『付法蔵』が依拠した『提婆伝』では、「於是放身脱然無矜遂蟬蛻而去」となっており、意図的に「脱然無矜」の部分が削除されていることがわかる。では『付法蔵』が依拠した『龍樹伝』や『提婆伝』ではどうだったのであろうか。両伝の「作者」は、どのような目的から、龍樹・提婆の死を「蟬蛻」の語で示そうとしたのであろうか。

ここには、中国とインドの聖人観の異同の問題が微妙に関係してくる。

中国では「蟬蛻」は、聖人（あるいは至人）の俗世を超越した無執着なあり

方を表す言葉なのである。『史記』「屈原賈生列伝」を見てみよう。

その（屈原の）心情は純粹であるがゆえに、自然の香しさをよくうたいあげ、その行為は清潔であるがゆえに、死ぬまで世に容れられなかった。泥にまみれた不浄のなかを通り抜け、蟬が殻を脱ぎ捨てるように汚れたよどみから抜け出して、世俗の彼方に飛翔した。この世の汚さに損なわれず、すっきりとしていて泥を受けようにも汚しようのない存在であった。彼の心情を推察すれば、（その気高い輝かしさは）日月の光のそれに匹敵するといってもいいであろう<sup>85)</sup>。

類例はたとえば、『後漢書』にも見られる<sup>86)</sup>が、注目すべきは、『淮南子』の次の一節であろう。

至人は不拔（不動）の柱に依拠し、不関（遮るもののない）道を行き、不竭（無尽）の蔵より受け、不死の師に学び、行くところ遂げざるはなく、至るところ通ぜざるはない。……。このような人は、素朴を抱いて精氣を守り、蟬や蛇が脱皮（蟬脱蛇解）するがごとくに〔世俗を離脱し〕、太清の境地に遊び、軽やかに天に昇ってひとり行き、忽然として幽冥の境地に入るのである<sup>87)</sup>。

ここでは「至人」の脱俗ぶりを表すのに「蟬脱」とともに「蛇解」の語が挙げられている。しかし、この「蛇解」の方は中国ではその後殆ど注目されることはなかったようである。

これに対してインドでは、「蟬蛻」にはほとんど関心が無く、むしろ「蛇解」つまり蛇の脱皮の方に注目している。『スッタニパータ』「蛇の章（Uragasutta）」1-17偈はあまりにも有名だが、その最初の2偈を見てみよう。

〔全身に〕広がった蛇の毒を薬で制するように、こみ上げてくる怒りを制する比丘は、この世（俗世）を捨て去る。あたかも、蛇が、それまでの古

くなくなった皮を捨て去るように。(1) 池に生えた蓮の花を水に潜って〔根から〕折り取るように、愛欲をあますところなく断ち切った比丘は、この世(俗世)を捨て去る。あたかも、蛇が、それまでの古くなった皮を捨て去るように。(2)<sup>88)</sup>

このようにして、各詩頌の前半で、あらゆる執着・煩惱を断ち切って一切を虚妄と見るようになった聖者(阿羅漢)の様子を示し、後半ではすべて同じことばで、その脱俗ぶりを蛇の脱皮に喩えているのである。

このように見てくると、中国の「蟬蛻」、インドの「蛇解」はいずれも、聖人の俗世からの超脱の様子を喩えたものとわかる。つまり、いずれの場合も、聖者の死の具体的な様子を直接的に描いたものではないのである。

聖者にまつわる同様のイメージは、遡って、『プリハッド・アーラニカヤ・ウパニシャッド』第4章において「蟻塚のうえの蛇の抜け殻」として示されるが、そこでは明らかに聖者の無執着の理想的な死が描かれている。

(ヤージュニャヴァルキヤは、続けて、ジャナカ王に言う。)それゆえ、次の詩頌があります。

彼の心を拠りどころとするすべての欲望が放棄されるとき、  
死すべき者は不死となり、この世でブラフマンに到達します。

あたかも、蛇の抜け殻が、蟻塚の上に遺棄されて命なく横たわっているように、この身体も〔生命なく〕横たわっています。この、身体を持たない不死の生氣(プラーナ=アートマン)は、まさしくブラフマンであり、光輝そのもののなのです。……。<sup>89)</sup>

これは、魂(アートマン)の身体からの離脱を死と関連づけて述べている点で、外見上は、中国の仙術という「尸解」に近い。ただし、「尸解」の場合は、ここに見られるような欲望の放棄、つまり無執着は必ずしも前提とされているわけではなく、逆にウパニシャッドの場合は、聖者の具体的な死の状況を描写したものではない。

もう一度『提婆伝』の記述（「於是放身脱然無矜遂蟬脱而去」）を見てみよう。「放身脱然」は、唐代・宋代になれば、〈煩わしいことから超出して自由なこと〉を意味するようになるが、ここは文字通り〈魂が身体から放たれてすっきりとした状態〉と取るべきであろう。「無矜」は〈尊大でないこと、慢心のないこと〉を意味する。すると、この記述は、一見するところ、蟬と蛇の違いはあるものの、ウパニシャッドが伝える〈アートマンの身体からの離脱〉に似ていることになる。これはどう解釈すべきであろうか。

『提婆伝』の作者は、『スッタニパータ』はもちろんのこと、ウパニシャッドが伝える「無執着」にまつわる蛇の脱皮のイメージは持っていたであろう。したがって、本来ならここは「蛇解」とあるべきところであるが、それが「翻訳」の際に、中国で定着している「蟬蛻」の語で示されたということになろう。ただし、インドの「蛇解」であれ、中国の「蟬蛻」であれ、具体的な死体の記述に用いられる語ではない。先ほど見たように、ウパニシャッドの場合も、死すべき身体からの不死のアートマンの離脱を示すものであって、具体的な人間の死体のありようを示したものではない。龍樹は自ら死を覚悟して一室にこもり、扉を破って中に入った弟子が彼の死体を見たのであり、提婆の場合も、外道に腹を切り裂かれて絶命した提婆の死体を弟子たちは見ているのである<sup>90)</sup>。このように、『龍樹伝』『提婆伝』はともに、具体的な死の状況の描写に「蟬蛻」の語を用いているが、そういう発想の根本には、「尸解」の考えが働いていたと見るべきであろう。『付法蔵』の作者（あるいは編者）もそう捉え、さらに、その読者たちもそう受け取ったことであろう。

ここで、『龍樹伝』と『提婆伝』の「蟬蛻」の語で示される「尸解」の状況の違いを見てみたい。註90で示したように、「尸解」には、『論衡』が論じるように遺体を残して魂だけが脱けるものと、『抱朴子』に見られるように遺体が消え衣服だけが残されるものとがあるが、『提婆伝』は前者の「尸解」と解していいであろう。外道に腹を断ち切られた提婆は、その外道を論じて逃げさせ、駆けつけた弟子たちには後を追わないように命じてから、絶命するのである<sup>91)</sup>。つまり、弟子の目の前で「蟬蛻」して去るのである。その様子を「放身脱然無矜」と説明している。これに対して『龍樹伝』の場合、外道の発言を聞いてい



きなり庵室に閉じこもり、弟子が戸を破って中に入ったところ、「蟬蛻」して去っていたのである。こちらは、むしろ、衣服だけが残され、遺体は消えていたと解すべきであろう。ここだけに着目すれば、『提婆伝』の方が『龍樹伝』より先に書かれた可能性も考えられる。このように、前者を踏まえて後者が作られたとすれば、両者に全く同じエピソードが見られる理由の説明にもなるだろう。しかも、すでに指摘したように、A本はX部分（つまりX-1, X-2）をそのまま含み、B本はX-1とは全く異なる記述にしながらも、X-2の方は用いているからである。

「尸解」の語およびその考え方は、道教文献あるいは道教的な文献の中に多く見られるが、仏教文献における「尸解」の描写は、おそらく、羅什訳とされる『龍樹伝』『提婆伝』に始まったとしてよいであろう。それがさらに『付法蔵』で強調されたのである。そしてこれは、のちに中国仏教に大きな影響を与えたであろう。菩提達磨を始めとする禅僧たちの「尸解」を思わせる逝去時の描写にもこれらの伝記類は影響を与えたばかりでなく、このような「尸解」的解釈は、〈魂の身体からの離脱〉という点でインドのウパニシャッドが説くアートマン論に近く、「無我」の立場に立つ大乘仏教教理の十全な理解を妨げる方向に働いたのではないだろうか。

また、「蟬蛻」の語の採用と、「尸解」的死の描写から見て、『龍樹伝』『提婆伝』は、インドの伝承を根幹にしながらも、中国的発想の濃い「中国文化圏」の中で成立した、つまり、両伝は、いずれも、「訳者」とされる鳩摩羅什によって中国で作成されたと考えていいのではないだろうか。上述の事例はその根拠の一つになるはずである<sup>92)</sup>。

#### 4. おわりに

以上、『龍樹伝』の語句および事項、エピソードについて精細に検討してきた。改めて確認するまでもないが、記述されたエピソードは、たとえば、塗眼剤による隠身（A-1～A-4）、龍宮における經典の閲覧（A-7）、外道との呪術（神通）の応酬（A-9）、天人と阿修羅との闘争の実証（A-11）など、極めて



インド的、仏教的なものばかりである。ところが、語彙については、他の漢訳仏典にはほとんど見られない用語がしばしば採用されていることがわかる。それを確認してみよう。The SAT Daizōkyō Text Database を使って調査した結果であるが、中国人によって書かれた「経序」の例は省いてある。

a 他の翻訳仏典には見られないもの

契友、鎚銖、津塗、蟬蛻（「蟬蛻」は『提婆伝』『付法藏』にも見られる）

b 他の漢訳仏典に見られるものの、極めて用例の少ないもの

莫逆（『中阿含経』『根本説一切有部毘奈耶雜事』など7文献）、草芥群生（『賢愚経』のみ）、幽旨（『大宝積経』『大智度論』のみ）、騁情（『普曜経』のみ）、屏氣（『仏所行讃』『順正理論』など3文献）、束髮（『般泥洹経』『瑜伽師地論』）など3文献

aに挙げた4語は、鳩摩羅什の他の漢訳文献にも見られないもので、『龍樹伝』の特徴をよく現している。またbの6語も、いずれも他の用語に置き換えられるものばかりで、たとえば「束髮」はふつう、「螺髻」「編髮」の方を用いる。また、このうち「幽旨」「津塗」は「経序」など、中国人の手になる文献にはよく見られる用語である。

こうして見てくると、『龍樹伝』（そして『提婆伝』）は、中国人または中国文献に通曉した人の手になるものによって書かれたと考えるべきだろう。つまり、羅什自身か、彼の弟子たちである。

このほか、たとえば「義宗」（A-5）などは、弟子たちではなく羅什にしか使えない語であろう。この語は『順正理論』『迴諍論』などの論理学に関係する文献に見られる語で、註29で示したように、おそらく、pakṣaの訳語で、「主張、主張命題」の意であろう。また、これは譬喩であるが、「人噎既不得吐、又不得咽」（A-11）の表現も論理学でいう「蒺藜論」（註55）の例であり、これも羅什ならではの譬喩と言えよう。

さらに、「蟬蛻」の例がある。翻訳であるとすれば、すでに見てきたように原文には「蛇の抜け殻のように」とあったはずである。それをあえて中国向け

に「蟬蛻」に変えた、と解すべきなのであろうか。しかし、そもそも、具体的な死の場面にこういう譬喩を用いる、という発想そのものが中国的であり、羅什が生きていた4～5世紀には中国で一般に知られるようになっていた「尸解」の考え方に基づくものであろう。羅什自身の表現か、あるいは弟子たちによって示唆されたものであろう。

以上の考察から、『龍樹伝』の羅什撰述説を結論づけることは早計の誹りを免れないが、方向性は示せたと言えるのではないだろうか。『馬鳴伝』『提婆伝』の分析と、『付法藏』との比較検討を次の課題としたい。<sup>93)</sup>

略号

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu, P. Pradhan (ed.), revised second edition with introduction and indices by A. Halder, Patna, 1975.
- Asp *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, edited by P. L. Vaidya, Buddhist Sanskrit Texts (BST) No.4, Darbhanga, 1960.
- Bcvp(Bcv) *Bodhicaryāvatāra Pañjikā: Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*, edited by P. L. Vaidya, BST No.12, Darbhanga, 1960.
- BrhUp *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*.
- Dhp *Dhammapadam*, Pāli Text Society, 1914.
- Gv *Gaṇḍavyūhasūtra*, edited by P. L. Vaidya, BST No.5, Darbhanga, 1960.
- KA *The Kauṭīliya Arthaśāstra Part I Sanskrit Text with a Glossary*, by R. P. Kangle, Delhi.
- MBh *Mahābhārata*.
- Mvy *Mahāvīryūtpatti*: 『梵藏漢和四譯對校・翻譯名義大集』鈴木學術財団, 1916.
- Pp *Madhyamakavṛttiḥ, Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, par Louis de la Vallée Poussin, St. Pétersbourg, 1913.
- Śikṣ *Śikṣasamuccaya*, edited by P. L. Vaidya, BST No.11, Darbhanga, 1961.
- Sn *Suttanipāta*, Pāli Text Society, 1913.
- SR *Samādhirājasūtram*, edited by P. L. Vaidya, BST No.2, Darbhanga, 1961.

参考文献

- 石飛道子 [2007]: 『ブツダと龍樹の論理学』サンガ。
- 印 順 [1993]: 『『大智度論』の作者とその翻訳』正観出版社。
- 瓜生津隆真 [2001]: 『龍樹（ナーガールジュナ）：空の論理と菩薩の道』大法輪閣。

- 梶山雄一 [2001]:『大乘仏典 八千頌般若経』I, II、中央公論新社。1975年版、1980年新訂版を底本にした文庫版。
- 鎌田茂雄 [2001]:『新中国仏教史』大東出版社。
- 上村勝彦 [1984]:『カウティリヤ・実利論—古代インドの帝王学』上下巻、岩波文庫。
- 川崎信定 [1992]:『一切智の研究』春秋社。
- 辛嶋静志 [1998]:『正法華經詞典』(Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica I) 創価大学国際仏教学高等研究所。
- [2001]:『妙法蓮華經詞典』(Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica IV) 創価大学国際仏教学高等研究所。
- 五島清隆 [2008]:「龍樹の仏陀観—龍樹文献群の著者問題を視野に入れて—」『インド学チベット学研究』第12号、137-169頁。
- [2012]:「ナーガールジュナ作『十二門論』とその周辺」『シリーズ 大乘仏教 第6巻 中観と空』春秋社、43-66頁。
- 斉藤達也 [2000]:「鳩摩羅什の没年問題の再検討」『国際仏教学大学院大学研究紀要』第3号、125-154頁。
- 阪本純子 [1993]:「髪と鬚」『日本仏教学会年報』第59号、77-90頁。
- 定方 晟 [1983]:『カニシカ王と菩薩たち』大東出版社。
- 田辺繁子 [1953]:『マヌの法典』岩波文庫。
- 塚本善隆 [1955]:「仏教史上における肇論の意義」『肇論研究』法蔵館、113-166頁。
- 寺本婉雅 [1926]:『新龍樹傳の研究』丙午出版社。
- 中村 元 [2002]:『龍樹』(講談社学術文庫)。これは『ナーガールジュナ』(人類の知的遺産13、講談社、1980年)を底本にした文庫版。
- 西岡直樹 [2002]:『定本 インド花綴り』木犀社。
- 満久崇麿 [1977]:『仏典の植物』八坂書房。
- 松山俊太郎 [1987]:「古代インド人のよそおい 本論 I 化粧〈4〉眼粧」『化粧文化』第18号 (1987年)～第33号 (1995年)、ポーラ文化研究所。
- 森 章司 [2003]:「原始仏教聖典におけるバラモン修行者 — jaṭila (螺髻梵志) と vāna-prastha (林住者)」『中央学術研究所紀要』(モノグラフ篇 No.7) 1-117頁。
- 森口眞衣 [2008]:「医学書としての『スシュルタサンヒター』—伝統的構成に対する検討—」『印度哲学仏教学』第23号、246-264頁。
- 山野智恵 [2004]:「ナーガールジュナとラサーナヤ」『智山学報』第53号、63-82頁。
- [2007]:「ナーガールジュナとサータヴァーハナ」『智山学報』第56号、401-431頁。
- [2009]:「初期の龍樹伝」『蓮花寺佛教研究所紀要』第2号、194-144頁。

# 註

- 1) 「龍樹文献群」とその著者との関係については五島 [2008] 参照。なお、龍樹自身の生

- 存年代は、150-250年頃とするのが一般的だが、これに関しては石飛 [2007] (299-303頁) が簡潔かつ的確に論じている。
- 2) 鎌田茂雄は、鳩摩羅什の生没年を、344-413年または350-409年とする(鎌田 [2001] 53頁)。ちなみに、塚本善隆は350-409年とし(塚本 [1955] 130頁)、斉藤達也は「411年没」説を主張している(斉藤 [2000])。
- 3) 中国、および日本における龍樹の伝記の伝播という点では、『龍樹伝』そのものよりも、これをほぼ同じ形で収載した『付法蔵因縁伝』(吉迦夜・曇曜共訳、472年訳出)の方が大きな影響を与えたであろうと思われる。さらにこれを継承した道原『景德伝灯録』(1004年)、契嵩『伝法正宗伝』(1061年)、天台宗・志磐『仏祖統記』(1269年)、華亭年常『仏祖歴代通載』(1341年序)なども重要であるが、それらにおける龍樹に関する記事はすべて『龍樹伝』を起源としたものである。
- 4) 中村 [2002]。翻訳の初めには「宋本、元本(本稿でいうB本)にしたがって全訳した」(19頁)とあるが、実際は高麗蔵本(本稿のA本)の訳文である(ただし、語句のレベルでB本の読みを採用している箇所がある)。ちなみに、国訳もB本の異読を参照しながらA本を訳出している(『国訳一切経和漢撰述部 史伝部 6』1979年改訂、457-464頁)。
- 5) 定方 [1983] 50-70頁。ここには、さらに、『ラージャタランギー』の龍樹に関連する詩頌 (vs.173-178) の日本語訳が付せられている。訳にはこの他に、瓜生津 [2004] 33-47頁、石飛 [2007] 308-331頁がある。後者は龍樹伝研究に関する最も新しい論考であり、語釈よりも記述内容の意味の解釈に重点が置かれている。『方便心論』を龍樹の真撰とし、そこに見られる「論法」との関わりから、『付法蔵』の龍樹伝は改作された、とする点に特徴がある。
- 6) 現存する最古の経録である『出三蔵記集』では全く言及されず、隋・費長房撰『歴代三寶記』に「龍樹菩薩傳 一卷」、隋・法経等撰『衆経目錄』に「龍樹傳一卷(後秦世羅什譯)」とされるのが最初の例である。印順は、〈『龍樹伝』の記述内容は、羅什が西域にいた時、大乘の師・須利耶蘇摩(Sūryasoma)から聞き、彼が長安で訳経しているときに、その龍樹の事跡を述べ、それを弟子が記録して「伝」になったのであろう〉としている(印 [1993] 122頁)。
- 7) チベット伝承(たとえば、プトン『仏教史』など)を始め、多くの伝承が、龍樹を「南インド出身」とするが、『景德傳燈録』巻一、『傳法正宗記』巻三は「西天竺国」とし、『大唐西域記』(Vol.51, 玄奘撰)は「當此之時、東有馬鳴、南有提婆、西有龍猛、北有童受、號爲四日照世」(Taisho Vol.51 942a16-18)とする。ちなみに、プトンの挙げる南インドのヴィダルバ(Vidarbha)国は南インドの西部の国である。
- 8) 『大般涅槃經』(曇無讖訳): 文殊師利。阿難事我二十餘年。具足八種不可思議。何等爲八。……五者自事我來持我所説十二部經。一經於耳[曾不再問]。如寫瓶水置之一瓶。(Taisho Vol.12 60b26-c4)
- 9) インドでは、文献の長さを韻文、散文に関わらず、偈の数で示す。例えば『八千頌般若經』は全体が散文で書かれているが、「八千の詩頌に相当する長さの般若經」という意味

である。その基準になる偈の韻律が「シュローカ (Śloka)」で、8 音節 (akṣara) の 4 句 (pada) から成る。ただし、ヴェーダの場合、最も多い韻律は 4 句から成り、各句が 11 音節のトリシュトブ (Triṣṭubh) である。また、数は多くはないが、3 句から成り、各句が 8 音節のガーヤトリー (Gayatri) がある。『リグ・ヴェーダ』の後期の讃歌になると、4 句 8 音節から成るアヌシュトуп (Anuṣṭubh) という韻律になるが、これは後にシュローカと呼ばれるようになる。

「四圍 (章) 陀 (4 ヴェーダ)」は普通、リグヴェーダ、ヤジュルヴェーダ、サーマヴェーダ、アタルヴァヴェーダの 4 つを指すが、それぞれに、サンヒター (本集)、ブラーフマナ (祭儀書)、アーラニヤカ (森林書)、ウパニシャッド (奥義書) がある。リグヴェーダのサンヒターの部分は全部で 1028 の讃歌があり、総計で 1 万 462 偈あるが、他は偈数を把握し難い。おそらく、サンヒターの部分の 4 ヴェーダの総数として「四萬偈」としてしているのであろう。ただし、一般的には最初の 3 つを「三明 (trividya, Pali tevijjā)」とし、「四明」ということは稀である。たとえば、『マヌの法典』では「師の許にて三ヴェーダの〔学習をなす〕誓戒……。正しき順序にて、三ヴェーダ、或いは二〔ヴェーダ〕、或いは一〔ヴェーダ〕のみを学習し終えたる後、梵行〔の戒〕を破らざる者は、家住期に入るべし」(田辺 [1978] 74 頁) とある。

- 10) 「弱冠」は、中国では、20 歳または 20 歳前後の年齢を指す。漢訳仏典での用例は少なく、例えば『仏本行集経』：又復昔時、在兜率天、願生人間。受於母胎、彼願成滿。在胎之時、願早生出。彼願亦畢。生已増長、在於宮中童子受樂遊戲自在。彼願又過。弱冠之時、欲得精勤學諸技藝。彼願已成。(Taisho Vol.3 729b15-19) 『大般涅槃經』(曇無讖訳)：爾時有一婆羅門子。年在弱冠、修治淨行、長髮爲相、善知呪術。(Taisho Vol.12 400a21-22) 『月燈三昧經』：爾時衆中有比丘。名安隱德。在彼會坐。年在弱冠、顔艶髮黑。住於童眞賢妙之行。(Taisho Vol.15 598a9-11) 最後の例の『月燈三昧經』のサンスクリット原典は以下の通り。「ちょうどその時、太子よ、その集会の中に、クシェーマダッタという名の、黒髪の年若き学生である菩薩大士がいた。〔彼は〕若さにあふれ祝福された青春の日々を送っており、愛欲に放蕩することなく、世継ぎにふさわしい純潔な生活を送っていた。具足戒〔を受けて〕一年であった」tena ca kumāra kālena samayena tattraiva parṣadi kṣemadatto nāma bodhisattvo mahāsattvo 'bhūc chiśur daharaḥ kṣṇakeśaḥ prathamayauvanasamanvāgate bhadrake vayasi vartamānaḥ avikriḍitāvī kāmēṣu kaumārabrahmacārī ekavarṣa upasāmpadā. (SR 218.15-17) このうち、dahara と prathamayauvana は歳がかなり若いことを示しているが、具足戒は、沙弥が 20 歳を越えて受けることができるものであるから、このとき 21 歳に達していることが推察される。śiśu は、8 歳から 16 歳までの少年を指すが、ここは文脈から学生の意に取った。このクシェーマダッタの歳を「弱冠」とするのは、実情に合った訳語といえる。本文でも、20 歳前後と取っていいであろう。

- 11) 『出三蔵記集』序巻：其人 (佛陀斯那) 天才特拔 諸國獨歩。(Taisho Vol.55 66a26-27)

- 12) この「契友」の語は、中国の仏教文献ではこの『龍樹伝』が初出であろう。中国では宋、明以降の、例えば『西遊記』『三国志演義』などに見られる。*Mvy* 2721: *praṇayaḥ*, *mdza' gcugs*, 相投, 契友。
- 13) 「義理」は *artha* の訳語としてよく用いられる。*artha* は多義語であり、目的、意味、道理、利益、財産、事柄、訴訟などの意味をもち、「義、要義、義趣、義品、義理、道理、義利、財」などと訳される。
- 14) 『大智度論』：雖用常辭而[幽旨]玄遠事異趣乖。(Taisho Vol.25 448a22-23)
- 15) 『普曜經』：不在無礙馳[騁情]態。(Taisho Vol.3 510c17)
- 16) 『法句經』：逞情[極欲]惡行日增。(Taisho Vol.4 566a5, *Dhp* 162cd)
- 17) 『莊子』内篇・「大宗師篇」：四人相視而笑、[莫逆於心]、遂相與爲友。『出三藏記集』僧叡「大智度論序」：遂以[莫逆之懷]、相與弘兼忘之慧、乃集京師義業沙門。(Taisho Vol. 55 75a10-11)『彌沙塞部和醯五分律』：五人欣然[莫逆於心]。(Taisho Vol.22 17a24-25)「莫逆」は無二の親友を示す成語であり、きわめて中国的な用語である。
- 18) 『荀子』「王制」：群道當、則萬物皆得其宜、六畜皆得其長、[群生]皆得其命。『說苑』「君道」：恩流[群生]、潤澤草木。『孟子』「離婁章句上」：視天下悅而記歸己猶[草芥]也。『抱朴子』(4世紀)「外篇・崇教」：睹學士如[草芥]。『賢愚經』：憍慢自高[草芥群生]。(Taisho Vol.4 420a29-b1)
- 19) 「青藥」は塗眼薬(アンジャナ *añjana*) のこと。本文第3節b項で詳論する。
- 20) 「鎰銖」はいずれも重量の単位(一銖は戦国時代は0.67gに相当。一鎰=六銖)。分量のわずかなこと。『莊子』「雜篇・達生篇」：我有道也。五六月累丸，二而不墜，則失者[鎰銖]。累三而不墜，則失者十一。累五而不墜，猶掇之也。「翻訳仏典」に此の語が現れるのはこの書が最初のものである。
- 21) 『抱朴子』内篇「論仙」：「そもそも方術とは、鬼霊がその姿が見えるようにさせ、もともと鬼霊を見ることが出来なかった者に鬼霊が見えるようにさせるものである」夫[方術]既令鬼見其形、又令本不見鬼者見鬼。
- 22) 『大宝積經』「入胎藏会」：譬如巧匠若彼男女。取塵翳鏡以油及灰、或以[細土]揩拭令淨。(Taisho Vol.11 329c27-28)「細土」は鏡を磨けるほどに細やかな粉末であることがわかる。
- 23) 『佛所行讚』：束身不奮迅[屏氣]不噴鳴。(Taisho Vol.4 10b20)
- 24) 『出曜經』：如來世尊以三十二相而自纏絡。八十種好莊嚴其身。圓光[七尺]無冥不照。(Taisho Vol.4 621a2-4) 七尺は一尋(両腕を広げた長さ、Skt. *vyāma*) のことで、「円光一尋(*vyāmaprabha*)」は如來の三十二相の一つ。
- 25) 辛嶋 [1998]：佛塔寺、*fó tā sì* “a *stūpa* of a buddha” *stūpa*～。辛嶋 [2001]：佛塔、*fó tā* “a *stūpa* of a buddha” *jīna-stūpa*～, *tathāgata-caitya*～。「出家受戒」をした場所が「佛塔 (*stūpa*, *caitya*)」というのは理解しがたいが、そのような施設が目立つ寺院 (*vihāra*) であったのだろうか。Cf. 辛嶋 [2001]：塔寺、*tā sì* “a *stūpa* of a buddha” *stūpa*～, *vihāra*～。なお、印 [1993] は、ここの記述と『大智度論』やすぐ後に記述さ

れる〈雪山に入って大乘経を読んだ〉の部分の根拠に、龍樹は北インドの説一切有部で出家した可能性が高い、とする。

- 26) 印 [1993] は、雪山は、〈大乘の時代には葱嶺の西南にあるヒンドゥークシュ山脈を指した〉とする。『西域記』：「鉄門を出て覩貨邏国（トハリスターン）に至る。その地は南北千余里、東西三千余里ある。東は葱嶺（パミール高原）にせまり、西は波刺斯（ペルシャ）に接し、南は大雪山（ヒンドゥークシュ山脈）があり、北は鉄門に扼っている」出鐵門至覩貨邏國其地南北千餘里東西三千餘里。東阨葱嶺、西接波刺斯、南[大雪山]、北據鐵門。(Taisho Vol.51 872a5-8) 地理的關係から見てこの「大雪山」は、あきらかにヒンドゥークシュ山脈を指す。
- 27) この「一老比丘」を『付法藏』の系譜でいう第12祖である比羅（『景德伝灯録』の「迦毘摩羅」）に比定することも可能かも知れない。『付法藏』龍樹伝の記事の直前に「馬鳴菩薩臨欲捨命、告一比丘名曰[比羅]。」「長老當知。佛法純淨能除煩惱垢。汝宜於後流布供養」。比羅答言。「善哉受教」。從是已後廣宣正法。微妙功德而自莊嚴。巧說言辭智慧淵遠。外道邪論無不摧伏。於南天竺興大饒益。造『無我論』足一百偈。此論至處莫不摧靡。譬如金剛所擬斯壞。臨當滅時便以法藏付一大士。名曰[龍樹]。然後捨命」。(Taisho Vol.50 317a28-b7) とある。
- 28) 『大般涅槃經』（曇無讖訳）：世尊我於今者實能堪忍。剝皮爲紙刺血爲墨以髓爲水折骨爲筆。書寫如是涅槃經。書已讀誦令其[通利]。然後爲人廣說其義。(Taisho No.374 Vol.12 449a19-22)
- 29) 『阿毘達磨大毘婆沙論』（玄奘訳）：謂彼與此所立義宗。雖多分同而有少異。(Taisho Vol.27 8b20) 『俱舍論索引』義宗：pakṣa（＝主張、主張命題）。
- 30) 「一切知者 (sarvajña)」のこと。文字通り「すべてを知る者」の意。もともとバラモン教で用いられていた用語だが、パーリ仏典ではsabbaññūとして、仏陀の同義語とされる。大乘仏教、特に『小品般若経』、『大品般若経』、後者の注釈書である『大智度論』などにおいて、重視されるようになり、一切知者 (sarvajña)、一切知者の知 (sarvajñajñāna)、一切知者性 (sarvajñatā)、一切種知 (sarvākārajñatā) などに関する精細な論が展開されることになる。詳細は川崎 [1992] 参照。なお、後の (A-11, B-9, X2) では、龍樹自ら王の前で「一切智人」であると主張するが、石飛 [2007] は、とくにこの「一切智人」としての龍樹に着目する。
- 31) 『出三蔵記集』「百論序 僧肇」：百論者蓋是通聖心之[津塗]、開眞諦之要論也。(Taisho Vol.55 77b1-12)
- 32) 印 [1993] は、この点に関して、「伝統的な仏教から離脱し、それとは別に（出家）菩薩僧団を立てるという理想をもっていた」と解釈する (120頁)。石飛 [2007] も、「龍樹は、みずからの仏法の解釈に確信をもっていたのである。結局、新しく仏法を発展させて、他と異なる派を立てようとした。これは、実際に実行しようとしたと見てよいと思う」としている (321頁)。
- 33) 辛嶋 [2001]：靜室 jìng shì “a quiet room (where one meditates)” vihāra～。



- 34) 『後漢書』列伝「西域伝」：「ローマでは町の中にそれぞれが十里の距離にある五つの宮殿があり、どの宮殿も水晶を柱とし、また食器も水晶でできている」〔大秦国〕城中有五宮、相去各十里。宮室皆以水精爲柱、食器亦然。「水精」(Skt. *sphaṭika*) でできた部屋の例、あるいはその伝承はインド・中国にはないようであるが、ローマの宮殿に関するこのような「情報」は中国ばかりでなく、西域諸国やインドにも知られていたと思われる。
- 35) 石飛 [2007] は、『大智度論』が引用する「雜阿含舍利弗師子吼經」の所説をもとに、次のように解釈する (323頁)。長くなるが、そのまま引用しよう。

舍利弗 (サーリブッタ) はブッダに一句の意味を三度問われて、三度答えられなかった。ブッダは舍利弗に少しヒントを与えて、みずからは靜室に入った。その後、舍利弗はみずから解答をえて、比丘たちに獅子吼してそのことを讃嘆して語ったのである。

さて、これを用いて『付法藏因縁伝』の話を知ると次のようである。龍樹は、先に自分の弟子に「仏弟子となっているから一切智人とは言えない」と批判されている。そこで、かれは、もはや仏法を学ぶ仏弟子の立場にはいないことを示そうと、「ブッダが靜室にはいった」という喩えにならって、自分も水精の房にこもって仏法の完成していることを示そうとしたと理解される。

一方、『龍樹菩薩伝』はこうである。雜阿含舍利弗師子吼經で「靜室に入る」と述べるのは、ブッダが弟子にみずから考えさせ納得させるためである。したがって、龍樹の場合も、龍樹の仏法解釈を弟子たちがみずから理解納得するようにと、かれは「水精の房室に入った」と考えることができる。

『大智度論』の当該箇所は以下の通り。原文では「靜室に入った」のは仏陀ではなくて舍利弗になっている。『大智度論』(1)：佛問舍利弗一句義。三問三不能答。佛少開示。舍利弗已入於靜室。舍利弗集諸比丘語諸比丘言。「佛未示我事端。未即能答。今我於此法七日七夜演說其事而不窮盡」。(Taisho Vol.25 298a21-25) 原文では直後に次の一節が続く。『大智度論』(2)：復有一比丘白佛。佛入靜室後。舍利弗作師子吼而自讚歎。佛語比丘。舍利弗語實不虛。所以者何。舍利弗善通達法性故。聲聞法中觀諸法生滅相是爲如。滅一切諸觀得諸法實相。是處說法性。(Taisho Vol.25 298a25-29) 不思議なことにLamotteの仏訳も(1)に関して、靜室に入ったのを仏陀としている。ただし、典拠となった『雜阿含經』第345經 (Taisho Vol.2 95b10-c16) は、石飛訳に近い内容になっている。

- 36) 『八千頌般若經』：「しかるに、そのとき、ダルモードガタ菩薩大士は、知恵の完成のために、七宝から成る樓閣 (ratnamaya-kūṭāgāra) を造営させたところであつた。〔その樓閣は〕赤い檀楯で裝飾され、真珠の網でかこまれ、樓閣の四隅には燈明の役割を果たす宝石が配置され、知恵の完成を供養するために、清浄な黒い沈香たかれた銀製の四つの薫籠が四方にかけられていた。その樓閣の中央には、七宝から成る床 (saptaratnamaya-paryāṅka) が設けられ、四宝づくりの箱が (catuṛṇām ratnamayānām peḍā) 安置され、そのなかに、溶かした猫目石で黄金の板に書写された (suvarṇapaṭṭeṣu likhita vilinena vaiḍūryeṇa) 知恵の完成の經典が収められていた。……。シャクラは答えた。『良家の子よ、それは、溶かした猫目石で黄金の板に書写され、聖者ダルモードガタ菩薩



大士によって七つの印章で封印されて (saptabhir mudrābhir mudrayitva)、この楼閣の中央に安置されています。〔それで、〕私たちはそれを勝手にあなたにお見せするわけにはいかないのです。』(梶山 [2001] 第II巻346-348頁、Asp 249.30-250.3) 『放光般若経』

(無羅叉訳)：而前入城門裏見七寶臺。以赤栴檀而校飾之眞珠交露。其臺四角有四寶鬘盛摩尼珠晝夜常明。有寶香鑪常燒名香晝夜常香。當臺中央有七寶塔。又以四色之寶作函。以紫磨金薄爲素書般若波羅蜜。作經在其函中。……。釋提桓因報言。「〔般若波羅蜜〕在臺中央 七寶函 中。法上菩薩以七寶印印之。汝等及我不得妄見。」(Taisho Vol.8 144b11-16, b27-c01)

- 37) 「諸經一相」とするのはA本の麗版のみ。金版とB本すべての版本は「諸經一箱」とする。『付法藏』ではここを「得諸經豁然通達善解一相」とするが、これは一つの解釈であって、「諸經一相」だけではこのような理解はできないだろう。むしろ、前後の文脈から見て、「膨大な經典もその実質は一箱に入るほどのもので尽くされていると理解した」と解釈すべきだろう。
- 38) 「深く無生に入り、二忍具足す」と読む。「三忍」とする版本もあるが、三忍はふつう音響忍 (ghoṣānuga-kṣānti)・随順忍 (anulomika-dharma.k.)・無生法忍 (anutpattika-dh.k.) のことであり、文脈に合わない。ここは『大智度論』が言う「衆生忍・法忍」の「二忍」のことであろう。『大智度論』：問曰。云何等云何忍。答曰。有二種等。衆生等法。忍亦二種 衆生忍法忍。 (Taisho Vol.25.97a25-26) 二忍の具体的な説明は281a20-b2に詳しい。
- 39) 一般には『大智度論 (\*Mahāprajñāpāramitopadeśa)』のことと考えられている。『二万五千頌般若経』の注釈書であるから「十萬偈」は妥当な長さと言えよう。『出三蔵記集』僧叡「大智度論序」に「論之略本有十萬偈。偈有三十二字。并三百二十萬言」(Taisho Vol.55 75a15-16) とある。
- 40) これら2書は、龍樹に帰せられる諸文献の中に対応するものは見当たらない。
- 41) 『無畏論 (Akutobhaya)』はチベット訳で現存しており、『中論』の作者・龍樹による自注とされている。注釈書であるから、その中に『中論』の本文を含んでいる。ただし、「十萬偈」というのは大きすぎる数字である。羅什が『無畏論』や『青目註』(漢訳『中論』)の両者を勘案しながら『十二門論』を構成していることについては、五島 [2012] 参照。
- 42) 『史記』「屈原賈誼列伝」：推此志也，雖 與日月爭光 可也。『淮南子』「繆稱訓」：善生乎君子，誘然 與日月爭光，天下弗能遏奪。
- 43) 『佛説阿那律八念經』(支曜訳)：道法智慧愚闇非道。佛以 聖心 逆知其意。譬如力士屈申臂頃飛到其前。(Taisho Vol.1 835c19-21)
- 44) 『大智度論』：已日出。佛時入日出三昧。如日出光明照閻浮提。佛身如是毛孔普出光明。遍照十方恒河沙等世界。一一光中出七寶 千葉蓮華。一一華上皆有坐佛。一一諸佛皆放無量光明。一一光中皆出七寶 千葉蓮華。一一華上皆有坐佛。是諸佛等遍滿十方恒河沙等世界教化衆生。(Taisho Vol.25 220b9-15)

45) 「六牙白象」と言えば、釈尊の誕生前に、母・マヤー夫人が白い六牙の象が右脇から入る夢を見て、王子懷妊を知ったとする仏伝文学が有名であるが、インド全般としては帝釈天（インドラ）の乗用の動物であるアイラーヴァタ（Airāvata）が有名である。仏教文献ではアイラーヴァナ（Airāvaṇa, Pāli Erāvaṇa）の形でも現れる。『長阿含經』『世記經・忉利天品』の記事が本文の記事と関連する可能性もあるので、以下に挙げておく。

「帝釈天が伊羅鉢（アイラーヴァタ）龍王を思い起こせば、伊羅鉢龍王も『いま帝釈天が私のことを思っておられる』と思い浮かべる。すると、龍王は、直ちに身体を変化させて、33の頭を現し、その一つ一つの頭には6本の牙が備わり、その1つ1つの牙には7つの池があり、その一つ一つの池には7株の大きな蓮が生え、その1つ1つの蓮には百枚の花びらがあり、……。そのとき、帝釈天は、多くの宝玉の飾りを着け、身に瓔珞を帯び、伊羅鉢龍王の第一の頭の頂に坐る」帝釋復念伊羅鉢龍王。龍王。復自念言。今帝釋念我。龍王即自變身出三十三頭。一一頭有六牙。一一牙有七浴池。一一浴池有七大蓮華。一一蓮花有一百葉。一一花葉有七玉女。鼓樂絃歌。拊舞其上。時彼龍王作此化已。詣帝釋前於一面立。時釋提桓因著衆寶飾瓔珞其身坐伊羅鉢龍王第一頂上。（Taisho Vol.1 132a19-26）

46) 『提婆伝』は「又」を欠く。

47) 中村訳はこの「南天竺王」を「南インドの〔サータヴァーハナ王朝の〕王」とする。龍樹とサータヴァーハナ王朝との関係については、山野 [2007] が精細に論じている。

48) 『付法蔵』巻5（「佛陀蜜多」の項）：有大國王總領天下。高才勇猛多聞博達。宗事異學信受邪見。於佛法僧恒懷輕毀。佛陀蜜多作是念言。「吾師難提以法付我。我當云何敷演勝眼。令諸衆生普得饒益」。復作是念。「今此國王甚大邪見。我宜先往而調伏之。譬如伐樹。若傾其本。枝葉花莖豈得久立」。（Taisho Vol.50 314a8-14）最後の下線部は『シクシャーサムツチャヤ』が引用する『如来秘密經（Tathāgataguhyasūtra）』の比喩に近い。「たとえば、シャーンタマティよ、樹が根を断ち切られてしまった場合、その枝・葉・群葉はすべて枯れてしまうが、ちょうどそのように、シャーンタマティよ、有身見が鎮まることによって、全ての煩惱は鎮静する」*tadyathāpi nāma śāntamate vṛkṣasya mūlacchinasya sarvaśākhāpatrapalāśaṃ śuśyati, evam eva śāntamate satkāyadrṣṭi-praśamāt sarvakleśa upaśāmyantiti.* (Śikṣ 130.4-4) Cf. *Bcvp* 231.16-17; *Pp* 361.12-13.

49) 『提婆伝』は「法」を「徳」とする。

50) 『提婆伝』は「其」を加える。

51) 『付法蔵』巻5（註48引用部の続き）：作是念已。於十二年躬持赤幡在王前行。經歷多時王都不問。過是已後忽便問之。「斯是何人在我前行」。尋便召命而問其意。答言「大王。我是智人善能談論。欲於王前求一試驗」。（Taisho Vol.50 314a14-18）「赤幡」を持って王の前を行くことがどういう意味をもっているのか、よく分からない。中国では、宮殿門吏である僕射は、卻非冠という冠を着けて赤幡を背負うという規定があるが、この記事と関係があるのであろうか。『後漢書』『志・輿服下』：「卻非冠、制似長冠、下促。宮殿門吏僕射冠之。負赤幡、青翅燕尾、諸僕射幡皆如之」。

第2節で示したように、B-8はA-10 (=X-1) とは全く異なる内容だが、『付法藏』の「佛陀蜜多」の条では、A-10の一部とB-8とを並べて利用していることになる。(Taisho Vol.50 314a12-17)

52) 『大智度論』：「両親は〔彼を〕シッダールタ（〔すべての〕目的を達成した者）と名付け、〔実際に彼は〕成道時に一切諸法を知ったのである。これを仏陀と名付ける。……。反論者が言う。『君はクシャトリヤを愛するあまり、シュッドーダナ王の子息をシッダールタと呼び、それがゆえに、大袈裟に称讃して一切智と言っているのだ。一切智の人など存在しない』父母名字悉達陀得道時知一切諸法故。是名爲佛。應受諸天人世間供養。如是等得名大徳厚徳。如是種種隨徳立名。問曰。汝愛刹利種。淨飯王子字悉達多。以是故而大稱讃言一切智。一切智人無也。(Taisho Vol.25 73b11-15)

53) 『提婆伝』は「遅」を「持」とする。

54) 『提婆伝』は「聞」を「得」とする。

55) いわゆる「蒺藜論」（肯定も否定も出来ない、ダブルバインドの状況に追い詰める論）を喩えた比喻。『別訳雑阿含経』：「その時、ニガンタ・ナータブッタは、彼（在家の弟子）にこう告げた。『君は〈二種論〉というものでゴータマを論難できるか。ちょうど返しのついた釣り針で魚を捕らえたら、〔その魚はその針を〕はき出すことも吞み込むこともできないように、この〈二種論〉は、〔相手に議論の釣り針を〕吐くことも吞むこともできないようにさせることができる』時尼乾陀。即告之言。「汝能以二種論難瞿曇不。如兩錡鉤鉤取於魚、既不得吐又不得嚙」。斯二種論亦復如是。能令於彼不得吐嚙」(Taisho Vol.2 423b21-24) Cf. 『雑阿含経』：爾時尼捷語刀師氏聚落主。「汝能共沙門瞿曇作蒺藜論。令沙門瞿曇不得語不得不語耶」(Taisho Vol.2 230b8-10); SN 42.9 (Kulam) Vol.4 322.7-18.

蒺藜（しつれい）はハマビシ（浜菱、学名Tribulus terrestris, Skt. gokṣura, śvadaṃṣ-  
trā）という砂浜に生える海岸植物でのこと。直径1センチほどの硬い棘のある菱形の実をつけることからこの名がある。『出三蔵記集』序巻「法鏡經序第十」：「六邪見が自分を傷つけるのは、ちょうどハマビシで作った網が魚を傷つけるよりもひどい」六邪之殘已（→己）甚於蒺藜網之賊魚矣（Taisho Vol.55 46b22-23）

56) 『提婆伝』は「談」を「言」とする。

57) 『提婆伝』は「來下」を加える。

58) 『提婆伝』は「兵器」を「長戟短兵」とする。

59) 『提婆伝』は「構」を「構」とする。

60) 『提婆伝』はこの部分（19文字）を欠く。

61) 『提婆伝』は「其」字を加える。

62) 「束髪」は、中国では、男子が初めて髪を結ぶことで、成童の年（15歳）をいう。『漢書』「敘傳下」：兒生晝臺、束髪修學、偕列名臣、從政輔治。これに対して、インドでは、バラモンの修行者は、髪を切ることがないので、伸びた長髪を束ねてまとめていた。これを螺髻（jaṭā 編髪、結髪）といい、そのような髪をした修行者をjaṭilaという（森 [2003] 35-36頁）。また、阪本 [1993] によれば、jaṭāとは、林住者の「頭髮全体をから

- め・編み・結び、束ねた髪型」をいう (79頁)。これらの説明は以下の仏典の記述にも合う。『般泥洹經』：彼時佛告。「諸比丘、我滅度後、儻有如此外學他術在異生輩、欲棄束髮來踐法渚、沐浴清化捨家就戒、當聽可彼以爲沙門」。(Taisho Vol.1 188a04) なお、『マヌの法典』では、バラモンの学生について「頭を剃髪し、或いは結髪し、或いは弁髪となすも可なり」(田辺 [1953] 70頁) とある。
- 63) 『提婆傳』(鳩摩羅什訳)：於是放身脫然無矜遂[蟬蛻]而去。(Taisho Vol. 50 188a1-2) 「蟬蛻」については本文第3節c項において詳論する。
- 64) 「龍樹」の名の由来の説明。本文第3節a項において詳論する。『付法藏』では伝記部分の冒頭部分に置かれる。
- 65) ちなみに、中村 [2002] 17頁は、「ナーガールジュナのことを漢訳仏典では『龍樹』と書く。『ナーガ』というのが『龍』という意味で、アルジュナというのは昔の英雄の名で、音写して「樹」としるした」とする。寺本 [1926] にも「龍樹とは語原Nāga (龍) + arj (樹) + naの音写であって、樹とはarjuの音訳に過ぎない」(26頁) とある。さらに、彼は、Nāgārjunaのチベット訳の意識にKlu 'grub (Skt. Nāga-siddha) とあることに関して、<これは、動詞[arj]にto procure, to acquireなどの諸義があることから、Nāga (龍) + 動詞[arj] + naと見て、「龍によって〔その道を〕成就・達成した」と解したのであろう> (27-28頁) としている。後者の解釈は、通俗語源解釈としては成り立つのかも知れない。
- 66) Taisho Vol.51 912c17. なお、寺本 [1926] は、<玄奘訳で「猛」とあるのは、動詞[arj]にto be strongの意味があり、これによったものであろうが、これでは直接的な字義は見いだせない> とある (26頁)。また、これとは別に、無著『順中論』を漢訳した瞿曇般若流支の翻訳記には、「諸國語言、中天音正。彼言[那伽夷離淳那]、此云[龍勝]。名味皆足。上世徳人言龍樹者、片合一廂未是全當。[龍勝]菩薩通法之師。依大般若而造中論衆典」(Taisho Vol.30 39c8-11) とあり、「龍勝」という訳もあったことがわかる。
- 67) 異名のTerminalia arjunaの方がよく知られている。
- 68) この「滑らかな光沢」がarjunaという樹名の由来であろう。arjunaの原義は「白い、輝いた、白銀色の」という形容詞だからである。
- 69) ここでいう「尊樹」は「重要な樹種」の意であろう。満久 [1977] によれば「インドではアルジュンと呼び、重要樹種の一つで、辺材は帯紅白色、心材は褐色であるが、よく暗色の斑条があらわれるので高級家具やキャビネットにも用いる」(122-123頁) とある。また、西岡 [2002] によれば、日本語名をサグラ (英名は、Arjuna tree, White matri) といい、24メートルにもなるという。その樹皮はタンニンを含んでいるので、皮なめしや染色に用いられ、心臓病の薬にもなる。また、その葉は、タサルと呼ばれる野生蚕の飼料として用いられている、という (473-476頁)。
- 70) たとえば、『ナラ王物語』：「アルジュナやアリシュタの樹によってすっかり覆われた[森] arjunāriṣṭasamchannaṃ (MBh 3.61.3c.) アリシュタは石鹼ナツト (Soapnut Tree学名Sarpindus detergens) のこと。Cf. MBh 9.53.2c: (āśramaṃ) panasārjunasaṃ-

kulam.

71) 中村 [2002] 41頁。

72) 松山 [1987] にアンジャナに関する精細な論考（とくにF「仏教における塗眼と眼粧」）がある。以下の論述に際しては大いに参考にしたが、煩雑になるので、論拠とした号数・頁数などの明記は省略した。

73) 仏教文献における用例は例えば以下の通り。『俱舎論』：「そのように、遠くにあるものは見えても、目にある眼薬は見えない」 *tathā hi dūrād rūpā paśyaty akṣistham añjanaṃ na paśyati.* (*AKBh* 32.2) 真諦訳：眼能見遠色、若以薬塗眼則不能見 (Taisho Vol.29 171b6-7) 玄奘訳：眼能見遠処諸色、眼中薬等則不能観 (Taisho Vol.29 11b619-20)。『プラサンナパダー』：「〔無明、邪見という〕眼病を除く誤謬の無い空性の見という眼薬を塗った知性の眼をもつ人々」 *timiropadhātyaviparītaśūnyatādarśanāñjanāñjita-buddhinayanāḥ.* (*Pp* 373.5)

74) たとえば、『入法界品』：「たとえば隠身薬（アンジャナ）をきちんと適用した人は、両眼に塗薬しただけで、その身体がすべての人々に見えなくなる。彼自身の方は歩いていても、立っていても、座っていても、すべての人々を見ることができる。ちょうどそのように、如来は世間を越え、一切の世の衆生の境界を超越していて、一切知者の知の境界に入っているの、菩薩の知の眼によってのみ知られる。如来の方はすべての世の衆生を見ている。けれども、彼ら大声聞たちは如来の遊行をみるのでできないのである」 *tadyathāpi nāma añjanasiddhaḥ puruṣo netrayor añjita-mātrayor sarvajanakāyenādṛśya-śāriro bhavati / sa gacchan vā sthito vā niṣaṇṇo vā sarvajanakāyaṃ paśyati / evam eva tathāgato lokottarasarvajagadviśayasamatikrāntaḥ sarvajñajñānaviśayāvakraṇto bodhisattvajñānacakṣurvijñeyaḥ / sa sarvajagat paśyati / te ca mahāśrāvakāś tāni tathāgatavikurvitaṇi na paśyanti //* (*Gv* 16.24-27)；「善男子よ、たとえば、隠身薬をきちんと適用した人は、あらゆる人の家の中において、いかなる人によっても見られない。ちょうどそのように、発菩提心の智慧と誓願に支えられた菩薩はあらゆる魔の境界においても、いかなる魔によっても見られない」 *tadyathā kulaputra añjanasiddhaḥ puruṣaḥ sarvamanuṣyabhavaneṣu cānūvicarati na ca sarvamanuṣyair dṛśyate, evam eva bodhicittopādaprajñāprañidhyupastabdho bodhisattvaḥ sarvamāraṇiṣayeṣu cānūvicarati, sarvamāraiś ca na dṛśyate /* (*Gv* 404.4-6)。

上記2例において *añjanasiddha* を「アンジャナをきちんと適用した」と訳したが、規定通り（処方箋にしたがって）眼瞼に塗った」という意味である。前者の場合、『六十華嚴』は「以瞽形藥自塗其目」(Taisho Vol.9 680b26-27)、『八十華嚴』は「人以翳形藥自塗其眼」(Taisho Vol.10 324a9)、『四十華嚴』は「得翳形藥用以塗眼身則隱蔽」(Taisho Vol.10 667c10-11) としている。後者の場合も、「瞽身薬」「安繕那薬」を眼に塗ったことを明示している。なお、山野 [2004] によれば、インドの神仙術には、ラサーヤナ（長生術）、錬金術の他に、シッダ（神仙）の眼膏 (*siddhārjuna*) があるという (65頁)。上の *añjanasiddha-puruṣa* と関連する可能性もある。

なお、同じ『入法界品』には、アンジャナ（塗り薬）ではなく、どうやら服用する薬剤の例が見られる。「善男子よ、たとえば、『見られることのない』という名の薬草がある。それを摂取したならば、すべての人間や鬼神によって見られることはない。ちょうどそのように、菩提心という、見えない偉大な薬草を摂取した菩薩は、あちらこちらを遊行する生活をしていても、あらゆる魔の境界において、見られることはない」 *tadyathā kulaputra asti adṛśyā nāmauśadhiḥ / tayā gṛhitayā sarvamanuṣyāmanuṣyair na dṛśyate / evam eva bodhicittādṛśyamahaūśadhiḥ gṛhīto vyavakīrṇavihāri bodhisattvaḥ sarvamāraṇiṣaye na dṛśyate / (Gv 399.8-10)*

漢語の「服」に「外用（貼付）」「内服」の意味があるように、*gṛhita*にも外用の意味があるのかも知れないが、*añjana*ではなく、わざわざ「薬草（*oṣadhi*）」の語を用いていることから、上記の「塗り眼」の処方とは異なると考えるべきかも知れない。なお、『六十華嚴』は「善男子、譬如有入執翳身藥。一切衆生所不能見。菩薩摩訶薩亦復如是。得菩提心翳身藥者一切諸魔所不能見。」(Taisho Vol.9 777b5-8) とする

- 75) たとえば、『入菩提行論』：「きちんと適用された眼薬の働きによって〔隠されていた〕壺が見えるようになって、その壺は〔眼薬そのものと同じ〕ではないであろう」 *siddhāñjanavidher dṛṣṭo ghaṭo naivāñjanaṃ bhavet (Bcv ch.9 v.25, Bcvp p.193.)*。この種の用例は仏教文献には少ないが、インド全般ではよく知られていたようである。たとえば、透視ではないが、夜間も眼が見えるようになる処方、『カウティリヤ・実利論』にある。「猫・駱駝・狼・猪・山嵐・蝙蝠・雉・鴉・梟、またはその他の夜行性の動物のうち、一種か二種か多種の動物の左右の眼を取って、二様の粉末（*cūrṇam*）を作るべきである。それから、右眼に左眼〔の粉〕を、左眼に右眼の〔粉を〕塗ると（*samabhya-jya*）、夜間でも暗闇でも、ものを見ることができるよう（上村 [1984] 下巻312頁、KA§14.3.1-2）」。

- 76) 山本智教訳『インド学大辞典 第2巻』（金花舎、1979年）414頁右（1628節）。また、注釈者ダルハナによれば、ナーガールジュナは『スシュルタ・サンヒター』の校訂者であるという。なお、「ウッタラタントラ」については、森口 [2008] に、簡潔な説明がある（258-260頁）。

- 77) ナーガールジュナと薬術・医術、長生術・錬金術（ラサーヤナ *rasāyana*）との関係については山野 [2004] が詳しい。山野は、歴史上のナーガールジュナを①アーユルヴェーダのナーガールジュナ、②タントラのナーガールジュナ、③ラサシャーストラのナーガールジュナに分類している。これは、『龍樹伝』を含む各種の伝記・伝承に見られる薬術・長生術に関連するナーガールジュナ像を殆ど網羅した上での分類であるが、『中論頌』の作者、あるいは「龍樹文献群」の「作者」としてのナーガールジュナとの関連は不問に付されている。龍樹真撰と一般に考えられている『中論頌』『六十頌如理論』などの5書あるいは6書に、さらに広げて龍樹の名が冠せられた「龍樹文献群」に、ラサーヤナに関連するあるいはそれを予想させる用語・思考法が見られるのかどうかを検証する必要がある。

- 78) 硫化アンチモン自体は、水には難溶なので、溶くときには、酸やアルカリを用いる。か



つてはアイシャドー、マスカラに用いていたが、毒性があるので、今は使用されていない。

- 79) 仏教文献では、アンジャナそのものについての記事は少ないので、松山氏の訳に依拠しつつ、『スシュルタ・サンヒター』『後編』からその施術法について、その要点を、ここに抜粋して示しておこう。アンジャナ（塗眼剤）には丸薬（guṭikā）・液体（rasa）・粉体（cūrṇa）がある（後編18.58）。アンジャナ（塗眼）には、甘味、酸味、鹹味、渋み、辛味、苦味のものには、それぞれ順に、金製、銀製、角製、銅製（または鉄製）、瑠璃製、真鍮製の容器を準備する（後編18.61）。薬を眼に塗るための塗抹棒（śalākā）には、これらの容器に準じたもので、両端が〔茉莉花mallikāなどの〕蕾の形をし、そのふくらみが豌豆（kalāya）ほどの周囲をもち、八指（āgula）の長さで中間が細く握りやすいものを使用する（後編18.62-63）。また、実際に眼に塗る場合には、左手で眼瞼を押し広げ、右手の塗抹棒を使って瞳孔に近い部分や外眦（まなじり）に、注意深く、アンジャナ（塗眼剤）を施す。目蓋の外側に施す場合には、指によって行う（後編18.64-65）。

- 80) 上村〔1984〕上巻8頁参照。

- 81) 註75において既に、夜間に物を見る塗眼剤の例を見たが、その直後に姿を消す方法が8種あげられている。そのうちの3つを挙げておく。「(1) 三日間断食した後、犬・猫・梟・蝙蝠の左右の眼を、二様に粉末にすべきである。それから、〔左右の眼の粉末を〕、各々〔左右の〕眼に塗ると、影も姿も消して動きまわれる。……(2) 三日間断食した後、ブシュヤ星宿の日に、鉄製の眼膏の容器と筆（塗抹棒）とを作るべきである。それから夜行性の動物のうちのいずれか一つの頭蓋骨の器を眼膏で満たして、…… 焼くべきである。ブシュヤ星宿の日にその眼膏を取り出して、それを上記の眼膏の容器に保存すべきである。それを眼に塗ると、影も姿も消して動きまわれる。(3) 聖火を守るバラモンがすでに火葬にされたり焼かれているのを見る時、三日間断食した後、ブシュヤ星宿の日に、自然に死んだ男の衣服から袋を作り、これを火葬の灰で満たし、それを身に着ければ、影も姿も消して動きまわれる」(上村〔1984〕下巻313-314頁、KA\$14.3.6-7, 10-14)。

- 82) 『大般若波羅蜜多經』：〔世尊告。〕「譬如有人作如是念。『設何方便得入王宮與王后妃竊爲戲樂。令王不覺身命得存』。作是念已求諸妙藥。服使男形或隱或顯。得斯藥已方便事王。王既識知。便服隱藥。遂白王曰。『我今無形請爲大王守禁宮室』。王令檢已委任中宮。其人爾時入王宮內。與諸妃后恣意交通。荏苒時經一二三月。恐王知覺喪失身命。便服顯藥而白王言。『我今男形欻然復現。請從今去不入中宮』。時王讚言。『此眞善士。自能進退不違我法』。厚賜爵祿委任外事。當知是人方便善巧。能滿己願身命得存。復蒙彼王厚賜財位。如是菩薩方便善巧。入四靜慮及四無色。次第超越得善巧已。復起下心還生欲界。親近供養諸佛世尊。引發無邊菩提分法。乃至未滿不證實際。何以故。舍利子。是諸菩薩方便善巧。不捨有情一切智故。如是菩薩方便善巧。修行靜慮波羅蜜多。於實際中能不作證。亦不現入滅受想定。乃至未滿菩提資糧。受欲界身修菩薩行」。(Taisho Vol.7 1065a14-b4)。

- 83) 本文のB-2「使日用而不知（毎日使用させ、製法は知らせないでおう）」によれば日々使用することを前提としているように思われる。

- 84) 後漢の王充（27-97年頃）の『論衡』の記事が参考になる。王充は強く批判しているが、

それだけ一般化していたのだろう。「道虚第34」：「いわゆる尸解とはどんなものか。肉体が死んで魂が脱けてしまうのをいうのか。それとも肉体はそのままで魂だけが脱けてしまうのをいうのか。もし肉体が死んで魂が脱けるのをいうのなら、これは普通の死と同じだから、誰でも仙人ということになる。もし肉体はそのままで魂だけが脱けるのをいうのなら、道術を学んで死ぬ多くの者も、肉体がみな残っているから、死を恐れる普通の人の屍と違いはない。そもそも、蟬が脱け代わり、亀が甲羅から離れ、蛇が脱皮し、鹿の角が生え代わり、[そのように] 殻や皮をもったものがその殻や皮から脱けて内実を持ち去るものは、尸解と言えることになってしまうだろう」所謂「尸解」者何等也。謂身死精神去乎。謂身不死得免去皮膚也。如謂身死精神去乎、是與死無異、人亦仙人也。如謂不死免去皮膚乎、諸學道死者骨肉具在、與恆死之尸無以異也。夫蟬之去復育、龜之解甲、蛇之脱皮、鹿之墮角、殻皮之物解殻皮持骨肉去、可謂尸解矣。

- 85) (屈原伝)：其志潔、故其稱物芳、其行廉、故死而不容。自疏濯淖汙泥之中、**蟬蛻**於濁穢、以浮游塵埃之外。不獲世之滋垢、皜然泥而不滓者也。推此志也、雖與日月爭光可也。
- 86) 「寶融列伝」：論曰。寶融始以豪俠爲名、拔起風塵之中、以投天隙。遂**蟬蛻**王侯之尊、終膺卿相之位、此則微功趣執之士也。

- 87) 「精神訓」：夫至人倚不拔之柱、行不關之途、稟不竭之府、學不死之師。無往而不遂、無至而不通。……若此人者、抱素守精、**蟬蛻蛇解**、游於太清、輕舉獨往、忽然入冥。

- 88) yo uppatitaṃ vineti kodhaṃ viṣaṭṭhaṃ sappaviṣaṃ ca osadhehi,  
so bhikkhu jahāti orapāraṃ urago jīṇṇaṃ iva tacaṃ purāṇaṃ. (Sn v.1)  
yo rāgaṃ udacchidā asesāṃ bhisapupphaṃ va saroruhaṃ vigayha,  
so bhikkhu jahāti orapāraṃ urago jīṇṇaṃ iva tacaṃ purāṇaṃ. (Sn v.2)

1c, 2cに見られるorapāraについては、「劣った・卑近な (ora, Skt. avara) 岸 (pāra)」と解する他に、「此岸 (ora) と彼岸 (pāra)」と解して「この世とかの世」の意とする説がある。「此岸」に対する「彼岸 (pāra)」はふつう「涅槃、悟りの境地」を指すが、「捨て去る」対象には合わないで、この場合、「この世とかの世」を「人間界と天人界」あるいは「欲界と色界」などと解釈するほかない。つまり、「様々な生存形態をとって流転し続ける輪廻の状態」を指すとするのである。しかし、いずれの解釈でもorapāraが「涅槃・悟りの境地」に対比される「この世・俗世・輪廻の世界」を指していることに違いはない。

- 89) tad eṣa śloko bhavati |

yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śrītaḥ |  
atha martyo 'mṛto bhavaty atra brahma samaśnuta iti |

tadyathāhīnirvāyaṇī valmike mṛtā pratyastā śayitaivam evedaṃ śarīraṃ śete  
'thāyaṃ aśarīro 'mṛtaḥ prāṇo brahmaiva teja eva .... || BrhUp 4.4.7 ||

- 90) 死体が目の前にあるのに、なぜ見た人間がそれを「尸解」あるいは「蟬蛻」と理解できるか、といえ、見る側に「尸解」「蟬蛻」という死のあり方の知識があるからである。遺体が目の前にあっても、「ああ、これは尸解だ。蟬蛻したのだ」と直観するのである



(まして、提婆の場合は他者への配慮に満ちた死に方なのである。)これが註84で示した『論衡』(1世紀)の時代の「尸解」観である(もちろん、著者王充はナンセンスとして強く否定している)。ところが、次第に、遺体そのものは消え、衣服だけが残されていた場合も、「尸解」と考えるようになる。

『抱朴子』(4世紀)の「論仙」にこういう記事がある(平凡社「中国古典文学大系第8巻」14頁による)。

漢の武帝が、李少君と霊山に登っているとき、龍に乗った太乙神の使者が「少君をお呼びだ」と言う夢を見た。数日して少君が病死したと知らされ、帝が人を遣って棺を開かせると、屍はそこにはなく、衣冠だけ残っていた。

この後に、次のような、仙道の経典をのせる。

最上の道士は肉体のまま虚空に昇る。これを天仙という。

中位の道士は名山にあそぶ。これを地仙という。

下位の道士は一旦死ぬが、後で見ると蟬のようにも藻抜けの殻。これを尸解仙という。

- 91) 『提婆伝』:「彼人所害害諸業報非害我也。汝等思之慎無以狂追狂以哀悲哀也」。於是放身脱然無矜遂蟬蛻而去。(Taisho Vol.50 187c28-188a2)
- 92) ちなみに、ターラナータ『仏教史』は龍樹の死についてはまったく言及しないが、プトン『仏教史』は、不思議な話を伝えている。それによれば、ある王国の王は、龍樹とともに不老長寿の薬の製造法を発見し、長寿を現実のものとしたが、そのせいで自分が王位に即けなくなることをついた王子は、龍樹の首を切り落とそうとして失敗するも、龍樹の言葉にしたがうことでクシャ草の茎で切り落とすことに成功する。夜叉女が、切り落とされた首と身体とを1ヨージャナ離して置いておくと、両者は腐ることなく毎年近づいていき、ついには合体し、龍樹は再び、教を説き始めた、という(中村[2002] 39-40頁)。なお、プトンは、ナーガールジュナは教えのために六百年活動した、とするが、その最終的な死の様子は描いていない。
- 93) 参照文献に挙げた山野智恵の一連の論考は、本稿の校正の最終段階でその存在を知り、入手するために、本文の考察に反映させることが出来ず、わずかに註の中で言及するに終わってしまったのは極めて残念である。とくに[2009]の論考は、中国において龍樹の伝記が誰によってどのような形で記録されてきたかを丹念に検討した労作である。龍樹に関する伝承が羅什死後も途絶えることなく中国に伝えられてきたこと、龍樹を大乘・小乗の兼学者として、また、薩婆多部の伝承者として捉える見方もあったことなど、多彩な龍樹像を多くの資料を駆使して明らかにしている。

**キーワード** 龍樹菩薩伝 付法藏因縁伝 鳩摩羅什 隱身 蟬蛻